
« Salut n'est pas l'être » : pour comprendre la confrontation de Levinas avec Heidegger, à travers les *Carnets de captivité et autres inédits*

Bernhard Casper

Traducteur : Michèle Delale



Édition électronique

URL : <http://journals.openedition.org/cpuc/868>

DOI : 10.4000/cpuc.868

ISSN : 2677-6529

Éditeur

Presses universitaires de Caen

Édition imprimée

Date de publication : 31 juillet 2012

Pagination : 215-228

ISBN : 978-2-84133-410-0

ISSN : 1282-6545

Référence électronique

Bernhard Casper, « « Salut n'est pas l'être » : pour comprendre la confrontation de Levinas avec Heidegger, à travers les *Carnets de captivité et autres inédits* », *Cahiers de philosophie de l'université de Caen* [En ligne], 49 | 2012, mis en ligne le 07 juin 2018, consulté le 24 novembre 2020. URL : <http://journals.openedition.org/cpuc/868> ; DOI : <https://doi.org/10.4000/cpuc.868>



Les *Cahiers de philosophie de l'université de Caen* sont mis à disposition selon les termes de la Licence Creative Commons Attribution - Pas d'Utilisation Commerciale 4.0 International.

« Salut n'est pas l'être » : pour comprendre la confrontation de Levinas avec Heidegger, à travers les *Carnets de captivité et autres inédits*¹

L'importance des *Carnets* pour la pensée de Levinas en général

À la question de la signification des *Carnets de captivité* pour l'ensemble de la pensée lévinassienne, il est permis de répondre ainsi : dans ces *Carnets* entre en pleine lumière, et de la façon la plus précise, l'intuition qui constituait le noyau le plus intime de la pensée de Levinas, celle qui devait désormais la déterminer et pour laquelle vaut cette phrase de Rosenzweig : « ... je crois qu'il y a dans la vie de tout être vivant des instants, voire un seul instant, où celui-ci *parle* la vérité »². Et c'est d'elle – oui, de la vérité – dont les *Carnets* disent eux-mêmes : « la pensée est finalement tout l'homme »³.

La toile de fond de ces *Carnets* est la situation concrète de ce Stalag 1492 dans lequel la Wehrmacht avait consigné, à part, les prisonniers de guerre juifs. Pourquoi les avoir mis à part ? La raison de cela ne faisait pas de doute pour les prisonniers. Ce qui les menaçait, tant que continuerait la guerre, et en cas de victoire d'Hitler, c'était le même destin que celui de ceux qui avaient été directement déportés dans les camps d'extermination, à savoir la liquidation. De ceux qui connurent un tel sort, et qui survécurent à cet enfer – comme, entre autres, Elie Wiesel, Ruth Klüger, Imre Kertesz – nous

-
1. E. Levinas, *Carnets de captivité, suivi de Écrits sur la captivité et Notes philosophiques diverses* (= *Œuvres* 1), R. Calin et C. Chalier (éd.), Paris, Grasset – IMEC, 2009, p. 52.
 2. F. Rosenzweig, *Der Stern der Erlösung, im Jahre der Schöpfung* 5736, in *Gesammelte Schriften*, t. I, La Haye, Martinus Nijhoff, 1979, p. 292 ; trad. fr. A. Derczanski et J.-L. Schlegel, *L'étoile de la rédemption*, Paris, Seuil, 1982 (nouvelle édition 2003).
 3. *Carnets de captivité*, p. 59.

possédons de précieux renseignements sur l'expérience de l'Humain au milieu de l'inhumanité cruelle de ces « antichambres de la mort »⁴.

Mais, selon moi, la signification particulière des *Carnets* lévinassiens consiste cependant en ce qu'ils se tournent explicitement, du sein de cette situation la plus extrême, vers une pensée philosophique se posant la question du sens dernier du fait d'être un homme. Origine qui les apparente peut-être aux *Libri philosophiae consolationis* dans lesquels Boèce, attendant son exécution du fond de son cachot, tenta de rendre compte du sens de toutes choses et de lui-même.

Épokhè de l'être-là lui-même se temporalisant

Lors d'entretiens avec des élèves et des amis, Levinas n'a cessé de mettre l'accent sur la signification qu'eut, pour sa propre pensée, le tournant accompli par Heidegger, qui va d'une pure et simple phénoménologie de la conscience à une phénoménologie herméneutique de la facticité de l'être-là. « À Fribourg, je cherchais Husserl, mais j'ai trouvé Heidegger »⁵. C'est par cette formule qu'il essayait de temps à autre d'amener cette idée.

Dans le cours magistral de Heidegger, *Introduction à la Philosophie*, auquel Levinas assista durant le semestre d'hiver 1928-1929, se trouve la thèse suivante : le lieu de la vérité ne serait « point l'énoncé, mais l'être-là »⁶. C'est dans cette thèse qu'on est en droit de voir le fondement commun sur lequel sont érigées aussi bien l'ontologie fondamentale de Heidegger que la pensée lévinassienne (et celle-ci, en outre, de concert avec celle de Rosenzweig).

D'une certaine façon aussi, ce qui est commun à Levinas et à Heidegger, c'est le fait que tous deux furent conduits sur le chemin de leur pensée par la Phénoménologie de Husserl. Dans leur pensée, ils utilisent la méthode appelée *réduction phénoménologique*, à savoir la mise entre parenthèses de toutes les positions antérieures, et manifestement déjà comprises, touchant l'être des objets – *épokhè* qui concerne tous les contenus manifestement évidents. C'est cette *épokhè* qui, en tout premier lieu, ouvre à la pensée la possibilité de connaître de façon inconditionnée ce qui « est » originellement.

Mais pour Heidegger, ce processus ne conduit pas l'être pensant à devenir un quelconque sujet sans intérêt, général et transcendantal, pris pour

4. En français dans le texte.

5. Littéralement : « J'ai eu l'impression que je suis allé chez Husserl et que j'ai trouvé Heidegger » (N.D.T.). Voir F. Poirié, *Emmanuel Levinas, qui êtes-vous ?*, Lyon, La Manufacture, 1987, p. 74.

6. M. Heidegger, *Einleitung in die Philosophie*, in *Gesamtausgabe*, t. 27, Francfort, Klostermann, 1996, p. 109.

premier commencement, *fundamentum inconcussum* de toute connaissance originaire – mais bien plutôt à devenir un être-là historique, se montrant lui-même comme étant cet étant pour lequel « il y va, dans son être, de cet être lui-même »⁷.

Quant au Levinas des *Carnets*, la première différence décisive entre sa propre pensée et la Phénoménologie fribourgeoise consiste désormais, et en tout premier lieu, en ceci : ne pas appliquer l'*épokhè* phénoménologique à des positions d'être seulement, au sens d'une position des contenus du monde ; non plus qu'à l'être-là heideggérien, dans la mesure où celui-ci se comprend comme être-au-monde. Bien plutôt, ce qui est mis en question ici – et radicalement placé entre parenthèses – c'est l'être-là même en son « là » tout nu, dans son « là » en tant que tel. C'est en tant que radicale mise entre parenthèses que Levinas comprend⁸ la situation de « captivité » dans laquelle il se trouve. On pourrait la nommer « *épokhè existentielle* ». Et il la rapproche de cette autre *épokhè*, celle qui met entre parenthèses toute possibilité d'activité et d'action personnelles – à savoir la suspension que signifie, pour les Juifs, le Shabbat⁹.

C'est pourquoi, aux yeux de Levinas, la dernière question de la pensée métaphysico-ontologique, au sens où la comprenait le jeune Heidegger : « Pourquoi, en tout état de cause, de l'étant est-il, et pourquoi pas, plutôt, rien ? »¹⁰, se retourne sur elle-même, et, crevée comme un abcès, est remplacée par une question provocatrice. Cette question, trouvant en elle-même, immédiatement (c'est-à-dire sans la médiation du « Monde »), au sein d'un rapport avec elle-même, cet unique, ce mortel « Je suis » – se demande : « Mais pourquoi ai-je donc le droit d'être, maintenant ? ». À la fin du carnet 1, nous lisons ceci :

Enfin la relation avec mon existence n'est peut-être pas l'assomption de cette existence, mais son problème seulement¹¹.

Dans mon être-là nu, qui n'est plus médiatisé par rien d'autre, il faut que je pose la question du « là » de moi-même. De cette façon, je me tiens dans une « relation avec mon existence »¹². On pourrait essayer de reconnaître en celle-ci la détermination heideggérienne de l'être-là en tant qu'il est cet

7. M. Heidegger, *Sein und Zeit*, Tübingen, Niemeyer, 1927, p. 12 ; trad. fr. F. Vézin, *Être et Temps*, Paris, Gallimard, 1986, p. 36.

8. En français dans le texte (N.D.T.).

9. *Carnets de captivité*, p. 59.

10. Voir M. Heidegger, *Was ist Metaphysik?*, in *Gesamtausgabe*, t. 9, Francfort, Klostermann, 1976, p. 122 ; trad. fr. H. Corbin, *Qu'est-ce que la métaphysique?*, Paris, Gallimard, 1938, p. 45.

11. *Carnets de captivité*, p. 59.

12. En français dans le texte (N.D.T.).

étant « auquel il y va dans son être de son être lui-même » – relation qui se tient elle-même dans l’horizon de la détermination kierkegaardienne du Soi-Même. Le Soi se montre en tant que « rapport qui se rapporte à soi-même, ou alors le fait que le rapport se rapporte à soi-même, cela tient à ce rapport »¹³. Maintenant, que veut dire Levinas lorsqu’il explicite cette idée par le fait que cette « relation », qui me constitue moi-même en tant que moi-même dans son exister, ne repose pas dans « l’assomption de cette existence », mais représente bien plutôt « son problème seulement » ? Ce qu’il veut dire, c’est que justement ce problème en tant que c’est moi qui me le suis posé, ne peut être résolu du fait que je me contente simplement de le percevoir et de l’affirmer dans sa facticité.

D’un côté, dans la réalité de ce problème, se trouve le fondement de la possibilité de la « liberté du Moi à l’égard du monde et à l’égard de soi »¹⁴. D’un autre côté, le problème de l’aporie (littéralement, de l’impossibilité de trouver une voie de sortie, l’absence / impossibilité de l’évasion¹⁵) où je subsiste en tant que moi-même – mortelle liberté – ne peut cependant pas être résolu par la pure et simple acceptation de l’« être » de cette facticité, mais seulement à travers « l’évasion de l’être »¹⁶. Dans ce que nous appelions *épokhè* existentielle, Levinas voit le « point de départ »¹⁷ de cette « évasion », à savoir le retour en arrière et l’entrée de la pensée dans la « *possibilité d’être comme si on n’a pas encore été* ». Pourquoi ai-je le droit – en tant que moi-même, mortelle liberté capable, en tant qu’elle-même, et venant d’une origine propre derrière laquelle il est impossible d’aller, d’entreprendre quelque chose avec le Monde et avec elle-même – pourquoi ai-je le droit, *en tout état de cause, d’être* ?

Je ne sais si Levinas connaissait la formule de Maître Eckhart, par laquelle, dans ses *Sermons*, il essaie de conduire l’homme, qui doit devenir « fils de la Bonté » et « homme juste » – dans un contexte sotériologique, donc – à ce point « où il est quelque chose où il n’est pas quelque chose » – quelque chose « qu’il était alors qu’il n’était pas »¹⁸. Cette question de savoir si Levinas connaissait Eckhart revient à l’historien, et peut ici être négligée.

13. S. Kierkegaard, *Sygdommen til Døden, Samlede Vaerker*, XI, 127 ; *Die Krankheit zum Tode*, Düsseldorf, Diederichs, 1954, p. 8 ; trad. fr. K. Ferlov et J.-J. Gateau, *Traité du désespoir*, Paris, Gallimard, 1935.

14. En français dans le texte.

15. En français dans le texte.

16. *Carnets de captivité*, p. 59.

17. En français dans le texte.

18. Maître Eckhart, *Sermon 2 « Intravit Jesus in quoddam castellum »*, *Werke I. Predigten*, N. Largier (éd.), Francfort, Dt. Klassikerverlag, 1993, p. 24 et p. 13 ; trad. fr. G. Jarczyk et P.-J. Labarrière, *Traités et sermons*, Paris, Albin Michel, 1999.

D'un point de vue méthodique, en tout cas, l'*épokhè* à laquelle, de façon analogue, Eckhart et Levinas conduisent, ne concerne pas seulement tous les contenus mondains, mais, avant tout, l'être-là mortel doué de sa liberté et par là subsistant dans une relation à soi-même et donc contraint d'entreprendre quelque chose avec lui-même. Où cette *épokhè* conduit-elle ? À ce point où notre pensée est mise en question, de façon originaire et ultime, touchant la facticité de ce mortel « Je suis » qui est le nôtre, et qui se trouve dans une relation à soi et au monde.

En ce qui concerne le rapport à Husserl et au Heidegger d'*Être et Temps*, il me semble important que Levinas fasse une claire distinction entre l'*épokhè* du point de vue de toutes les positions d'être *mondaines* – et l'*épokhè* qui concerne l'être *soi-même* de l'homme individuel et mortel. Peut-être peut-on y voir un fruit de la réception lévinassienne de *L'étoile de la rédemption* de Franz Rosenzweig, car, dans la première partie de son ouvrage, Rosenzweig, en acceptant et en métamorphosant les Idées transcendantales kantienne, avait bien séparé, et avec la plus extrême rigueur, ces trois « phénomènes originaires » aussi paradoxaux, par eux-mêmes, les uns que les autres – « Dieu », « le monde », « l'âme et la liberté » – en les traitant chacun comme les horizons les plus abstraits auxquels la pensée humaine en tant que pensée puisse parvenir, et les avait ainsi respectivement décrits selon une « phénoménologie avant la lettre »¹⁹. Il les avait soustraits à l'horizon général, unique, de « l'Être ».

Avec cela, la pensée de Rosenzweig, cette pensée qui se définissait comme « pensée d'expérience », savait s'en sortir sans avoir recours à l'instrument transcendantal de l'infinif qui, pour être complètement vide de contenu, ne s'en montre pas moins apte à la maîtrise totale et à la substantialisation. Mais c'est grâce à cette « évasion » hors de l'*a priori* et du transcendantal de l'horizon de totalité propre à « l'Être », oui, c'est grâce à elle que, par la pensée « d'expérience », thématization qui advient pour les trois domaines respectifs des « phénomènes originaires »²⁰, Rosenzweig put ensuite décrire avec tant de précision, et le phénomène, en soi aporétique et inconditionnel, du soi-même de l'homme qui s'est offert lui-même, de l'homme comme héroïque « souverain de son *éthos* » – et le problème qui, pour la pensée, tient à cette « condition humaine ». L'homme ne se trouve pas seulement placé, en tant que contenu, parmi les autres contenus du monde. Il s'éprouve

19. En français dans le texte.

20. Voir B. Casper, « Was kann erfahrendes Denken heißen ? », in Franz Rosenzweigs „*neues Denken*“, W. Schmied-Kowarzik (éd.), Fribourg, Alber, 2006, p. 737-753. « *Alles fängt an und kommt aus dem Nichts* » (« Tout commence et se termine par le Néant »). À propos du sens d'accomplissement multiple du Néant dans la pensée « expérimentante » de Rosenzweig, voir Rosenzweig-Jahrbuch, I, Fribourg, Alber, 2006, p. 97-113.

bien plutôt, les deux origines étant égales entre elles, comme « citoyen de deux mondes ». C'est pourquoi son être-là ne peut pas être réduit tout seul à son être-au-monde. Il s'éprouve bien plutôt par deux origines égales, comme liberté offerte à elle-même.

Quant à cette liberté existante se donnant à elle-même, Levinas la nomme aussi, à partir des *Carnets*, « l'hypostase » : « Hypostase – comme terme par lequel je pourrai remplacer la notion de subjectivité »²¹. La facticité de celle-ci est, de son côté, de part en part liée à sa *temporalisation*.

Dans ma philosophie : la notion de l'instant est l'équivoque fondamentale [...] c'est l'instant qui est à la fois l'être et l'étant. Instant – là où l'il y a devient hypostase – Instant hypostase²².

Cependant, avec le problème de la temporalisation de soi-même comme hypostase, l'homme mortel est tout simplement seul avec lui-même. C'est en cela que consiste sa « solitude » à tout jamais irréductible. Le grief que, dans les *Carnets*, Levinas formule désormais contre Heidegger, c'est qu'à travers son ontologie fondamentale, l'hypostase de la solitude se décidant dans « l'instant » et dépassant ainsi le principe de contradiction qui fonde toute ontologie, soit nivelée, absorbée par l'être-au-monde. Heidegger se barre ainsi l'accès à l'origine de l'historicité de l'Histoire elle-même, origine qui repose dans la décision propre à l'hypostase.

En transformant la solitude en une forme de l'*In-der-Welt-Sein* Heidegger s'interdit de voir dans la solitude [...] le néant du fait même de l'être et la voie du salut²³.

Est-ce que Levinas, dans ses *Carnets*, et dans l'écrit remarquable qu'il publia plus tard, *De l'existence à l'existant*, a rendu justice au sens complet d'accomplissement de temporalisation de l'être-là, qui au sein de la différence ontologique, se décide ? On pourra en débattre. On ne pourra pas nier que, dans ce que Levinas pouvait connaître de Heidegger avant 1939, l'être de l'être-là – l'être auquel il y va en son être de son être même dans son authenticité, entrelacé originellement et indissolublement à son être-au-monde – ne soit explicité. Ni que dans la mise à découvert de cette connexion entre différence ontologique et phénoménalité de l'être-là, Levinas ne voie aussi d'emblée, il faut le reconnaître, un des grands mérites de Heidegger. Dans *De l'existence à l'existant*, Levinas écrira :

21. *Carnets de captivité*, p. 146.

22. *Ibid.*, p. 140.

23. *Ibid.*, p. 52.

Dans la tentative de séparer la notion du monde de la somme d'objets, nous voyons volontiers l'une des plus profondes découvertes de la philosophie heideggérienne²⁴.

Que le Heidegger d'*Être et Temps*, pour la pureté de sa philosophie, suppose un athéisme méthodologique, n'y change rien, comme on le lit dans sa conférence de Marbourg de 1925, « Prolégomènes à une histoire du concept de temps » :

La recherche philosophique est et demeure un athéisme. C'est pourquoi elle peut oser la « démesure de la pensée » [...] et c'est justement dans cet athéisme qu'elle devient « Gai Savoir »²⁵.

Si bien que l'être-là, pris dans la différence ontologique qui se décide pour l'Être, et tenant dans la possibilité de mourir la chance de devenir « authentique », est en réalité thématiqué par Heidegger, de façon générale et exhaustive, par son être-au-monde : « La nation comme accès au réel. Monde de Heidegger »²⁶. Dans cette corrélation originaire, il n'y a aucune « extériorité »²⁷.

D'un côté, l'être-au-monde qui s'ouvre de façon si hermétique apparaît comme le là de l'être, là « authentique », livré lui-même dans sa temporalisation, exclusivement, sans aucune sorte de dehors (sans aucun « au-dehors »). D'un autre côté, il se montre, en tant qu'il signifie « l'être-les-uns-avec-les-autres », ouvert de façon monadologique. Comme pour le Husserl des *Méditations cartésiennes*, « être » signifie pour Heidegger le « dévoilement de la sphère transcendante d'être en tant qu'intersubjectivité monadologique »²⁸. Pour étayer cela, Levinas aurait pu s'appuyer sur le cours que fit Heidegger à Marbourg durant le semestre d'été 1928, immédiatement avant sa mutation à Fribourg, et qui s'intitulait *Fondements métaphysiques initiaux de la Logique*²⁹. Il y avait explicitement élaboré sa propre pensée dans « une certaine correspondance » avec la Monadologie leibnizienne, non sans cette différence toutefois que, chez lui, l'être ouvert comme monade

24. *De l'existence à l'existant*, Paris, Vrin, 1963, p. 64.

25. M. Heidegger, *Prolegomena zu einer Geschichte des Zeitbegriffs*, in *Gesamtausgabe*, t. 20, Francfort, Klostermann, 1979, p. 109-110 ; trad. fr. A. Boutot, *Prolégomènes à une histoire du concept de temps*, Paris, Gallimard, 2006, p. 109-110.

26. *Carnets de captivité*, p. 105. Voir les inédits les plus tardifs, p. 361-365.

27. En français dans le texte.

28. E. Husserl, *Cartesianische Meditationen und Pariser Vorträge*, La Haye, Martinus Nijhoff, 1950 ; trad. fr. E. Levinas et G. Peiffer, *Méditations cartésiennes*, Paris, Vrin, 1947.

29. *Metaphysische Anfangsgründe der Logik im Ausgang von Leibniz* [cours du semestre d'été 1928, Marbourg], in *Gesamtausgabe*, t. 26, Francfort, Klostermann, 2007 ; trad. fr. G. Guest, *Fondements métaphysiques initiaux de la logique*, Paris, Gallimard (à paraître).

devait être pensé dans sa temporalité³⁰. Quant au cours auquel Levinas assista lui-même quelques mois plus tard à Fribourg, Heidegger, sans se référer explicitement à Leibniz, y prenait alors pour exemple l'« être-les-uns-avec-les-autres », aux paragraphes 13 et 14³¹. Les analyses du « Même » (*das Selbe*) et de l'identité (*Selbigkeit*)³² que Heidegger présentait dans ces paragraphes permirent d'ailleurs à la compréhension lévinassienne du « Même » de se donner ses racines³³. À propos de cette totalité ouverte comme une monade, hermétiquement, Levinas écrira, dans *De l'existence à l'existant*:

La philosophie traditionnelle – Bergson et Heidegger y compris – demeurait dans la conception d'un temps, soit purement extérieur au sujet, [...] soit entièrement contenu dans le sujet. Le moi tout seul – la monade – avait déjà un temps³⁴.

Pareillement, et pour cette raison,

Le *Miteinandersein* heideggérien [demeure] aussi la collectivité de l'avec de la « vérité » qu'il se révèle dans sa forme authentique [...] La socialité chez Heidegger se retrouve tout entière dans le sujet seule³⁵.

Ces vues sur la « totalité de l'être » et sa « domination », nous les trouvons cependant déjà, et sans aucun doute, préparées par *De l'évasion*, bien avant la formulation bien différenciée qu'il en donna dans *De l'existence à l'existant* et dans les *Carnets*.

Que reste-t-il toutefois de cette ontologie fondamentale, de cette « pensée de l'être » ? C'est la question du *pourquoi du là* propre à la « relation avec mon existence »³⁶ elle-même, relation qui me constitue en tant que facticité de mon mortel être-soi-même, impossible à répéter. Pourquoi donc *m'est-il permis, à moi* – en tant que je suis celui dont « l'humanité » irréductible, au sens de la deuxième version de l'impératif catégorique de Kant³⁷, consiste

30. *Gesamtausgabe*, t. 26, p. 270.

31. *Ibid.*, p. 83-122. Voir surtout p. 86-88.

32. Voir *ibid.*, p. 27 et p. 92 sq.

33. *Notes philosophiques diverses*, in *Œuvres* 1, p. 251, 269, 273, 327, 343 et 344.

34. *De l'existence à l'existant*, p. 160.

35. *Ibid.*, p. 162. Pour comprendre l'interprétation lévinassienne de l'ontologie fondamentale de Heidegger de « l'être-ensemble de l'être-là et de l'être-là » grâce à « l'être auprès du décèlement du Même », nous nous permettons de renvoyer aux § 13 et 14 de la conférence du semestre d'hiver 1927-1928 de Heidegger à laquelle Levinas assista : « Introduction à la philosophie », in *Gesamtausgabe*, t. 27, p. 83-122.

36. *Notes philosophiques diverses*, p. 303.

37. E. Kant, *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten*; trad. fr. V. Delbos, revue par A. Philonenko, *Fondements de la Métaphysique des mœurs*, Paris, Vrin, 1980. Levinas a souvent

à être capable et contraint de se décider lui-même (et de décider par là d'un monde historique) en s'engageant dans un avenir qui n'est pas fixé à l'avance – pourquoi, donc, m'est-il permis d'être, maintenant ? Dans cette question, la pensée de l'être qui s'ouvre au sein de la différence ontologique ne trouve aucune orientation chez Heidegger : « Chez Heidegger – pensée de l'être – pas d'orientation ! »³⁸.

C'est pourquoi il faut chercher pour la pensée un commencement nouveau, autre que celui qui est donné dans la différence ontologique. « Ce qu'il faut, c'est un point de vue nouveau »³⁹. Celui-ci, quant à lui, est trouvé dans l'événement diachronique de la rencontre avec autrui, cet autre qui ne peut être atteint pour le compte d'aucun « être-anticipant-sur-lui-même »⁴⁰ soucieux de son être : « l'être dans un sens nouveau – celui qui parle »⁴¹.

Au regard de ce commencement de la pensée construit sur de toutes nouvelles bases, la pensée de l'Heidegger d'une herméneutique de la différence ontologique apparaît à Levinas prisonnière de l'idéalisme⁴². Lorsque se produit une rencontre, asymétrique et diachronique, avec autrui – autrui qui parle tel qu'il est lui-même et me met ainsi en instance de pouvoir, tel que je suis moi-même, écouter et parler à mon tour, et de débiter quelque chose, tel que je suis moi-même, quelque chose en m'engageant dans un avenir ouvert – alors, et seulement alors, peut se produire une « orientation » capable de régler ce problème de fondation de mon là, ce là que je suis moi-même en tant que liberté mortelle.

Cette idée est exprimée pour la première fois avec une telle acuité dans les *Carnets* :

[...] ma philosophie – ce par quoi elle diffère de la philo. de Heidegger – c'est l'importance de l'Autre⁴³.

Ce n'est qu'avec ce nouveau commencement que la pensée peut rendre justice, en tant que « nouvelle pensée »⁴⁴, au problème que représente pour

indiqué, lors d'entretiens avec ses amis et ses élèves, combien signifiait, pour la genèse de sa propre pensée, la thèse de Kant sur le « primat de la raison pratique en sa liaison avec la spéculative » (voir *Kritik der praktischen Vernunft*, Berlin, Gruyter, 1971, p. 215).

38. *Notes philosophiques diverses*, p. 303.

39. *Ibid.*, p. 467.

40. Voir *Sein und Zeit*, p. 196 ; *Être et Temps*, p. 246.

41. *Notes philosophiques diverses*, p. 280.

42. *Ibid.*, p. 240, voir p. 366 : Heidegger « conserve la thèse idéaliste ».

43. *Carnets de captivité*, p. 134. Dans *De l'évasion*, « l'Autre » n'est pas encore devenu celui qui fait exploser la totalité de l'être.

44. On peut aussi y voir un fruit de la réception lévinassienne de Rosenzweig. Voir le célèbre essai de Rosenzweig : *La pensée nouvelle* (1925) et son énoncé central : « que la pensée nouvelle a besoin de l'autre, ou, ce qui revient au même, qu'elle consiste dans le fait qu'elle prend

elle-même la liberté, en tant que, purement formelle, elle cherche son authenticité dans sa temporalisation. C'est seulement à ce moment-là que je perçois mon être pour la mort non tant comme ma possibilité de devenir authentique, que, bien plutôt, la mort elle-même dans « son pouvoir de négation »⁴⁵. C'est seulement ici que ma temporalisation me fait parvenir à l'événement d'une libération :

Liberté signifierait : extériorité radicale de l'un à l'autre – sans rien de commun⁴⁶.

J'expérimente le sens originaire de moi-même comme être-là pour la mort dans le fait qu'il se montre en ceci : il peut répondre à autrui. J'éprouve ma « solitude » comme « solitude responsable » – « solitude responsable de l'univers tout entier »⁴⁷.

Liberté impliquant responsabilité – est liberté à l'égard des autres – liberté excluant responsabilité – liberté à l'égard de soi⁴⁸.

C'est ainsi que l'infinitif « être », grâce à cet événement originaire d'un horizon diachronique-asymétrique qui n'est plus l'horizon transcendantal du mortel être-à, du souci qui se pro-jette – gagne un nouveau sens, un sens différent, qui ne le met pas à égalité avec la *physis*, et se distingue d'elle. Être devient « être surnaturel »⁴⁹, « où les catégories mêmes du naturel ne sont plus valables »⁵⁰.

Avec cette éclosion d'une compréhension transcendantale infinie d'« être », le temps, quant à lui, se déploie en fin de compte non comme déroulement chronologique contenant tout en lui, mesure qui serait image mobile de l'éternité, définie par là comme forme de l'intuition transcendantale – mais comme histoire se produisant entre les hommes considérés en tant qu'ils sont eux-mêmes – et échappant à toute anticipation. Le temps ainsi compris devient un « mystère fondamental au fond de l'être »⁵¹. La question de l'être qui se pose dans la différence ontologique est ainsi brisée

au sérieux le temps » (voir *Das neue Denken*, 1925), *Les Cahiers de la nuit surveillée*, 1982, Franz Rosenzweig, p. 53.

45. *Carnets de captivité*, p. 71.

46. *Notes philosophiques diverses*, p. 333.

47. *Carnets de captivité*, p. 53.

48. *Ibid.*, p. 185.

49. *Ibid.*, p. 134.

50. *Ibid.*, p. 54.

51. *Ibid.*, p. 134. Il est ici de notre devoir de ne pas taire le fait que Heidegger, par la suite, se détourna aussi de cette conséquence. Toutefois le temps s'y manifeste pour lui en tant qu'histoire de l'être même – sans que s'explique, et y soit thématisé, le fait que le temps se produit entre les hommes en tant qu'ils sont eux-mêmes.

et dépassée pour s'élever jusqu'à la question qui fonde, pour l'homme en tant qu'il est mortel, une liberté responsable dans l'événement de son rapport avec autrui et à autrui – la question du Salut. C'est pourquoi ce qui se produit pour Levinas, dans les *Carnets*, c'est la suite d'*Être et Temps*, une suite qui se renverse : « Pour moi le temps est le fond de l'être »⁵².

La différence du salut

Mais ce temps compris comme événement du salut fait signe bien au-delà de ce que l'autonomie de l'être-là comme être-pour-la-mort en puissance de son authenticité pouvait parfaire de façon autarcique dans le pro-jet issu de son souci. L'être-là a besoin pour cela d'autrui en tant qu'autrui, dont il ne dispose tout simplement pas, et il se trouve ainsi dans une « passivité » que, par principe, il ne peut transformer tout seul en une pure et simple réalisation de ce qui se passe entre lui et autrui en tant qu'autrui.

La « relation avec l'autre laisse une place à la passivité : le traumatisme »⁵³. Mais cette « passivité pure »⁵⁴ est d'une autre sorte que celle qui est pensée dans le schéma ontologique de l'acte et de la puissance. Elle signifie la blessure qui vient de ma responsabilité envers Autrui, et qui m'introduit dans une infinité. Elle ne me confronte pas à l'être en tant qu'être-au-monde, mais à la « gloire de l'Infini ». Elle se manifeste en tant que « ma passivité au sein de Dieu et mon élection »⁵⁵. Elle m'installe dans la « dialectique du salut – la dialectique du je qui s'affranchit de son intimité », celle qui se montre dans l'avènement d'une tout autre sorte d'« intimité », à savoir l'événement de l'« intimité avec autrui »⁵⁶. Du problème que je suis à moi-même en tant qu'être-soi, en tant que liberté mortelle et rapportée à soi-même dans l'*hic et nunc* de mon être-là – « quand tout dans le sujet est ici » – je ne puis me libérer moi-même en faisant que, par là, se produise le salut. « Il ne peut venir que d'ailleurs »⁵⁷. Le problème de cet être mien, l'être-soi-même, cette « solitude » qui à la toute fin me rend « responsable de l'univers tout entier »⁵⁸ et de cette façon fait de moi une personne, m'installe dans un rapport qui me conduit bien au-delà d'une corrélation *a priori* qui ne serait comprise que purement phénoménologiquement : il

52. *Ibid.*

53. *Ibid.*, p. 188.

54. *Ibid.*, p. 180.

55. *Ibid.*, p. 154.

56. *Ibid.*, p. 66.

57. *De l'existence à l'existant*, p. 159.

58. *Carnets de captivité*, p. 53.

s'agit de la « relation religieuse à travers le visage »⁵⁹. Cela advient grâce à ce rapport, que nous pourrions nommer « l'événement de la relation du salut », et pour lequel nous nous trouvons élus en notre liberté – rapport qui, par conséquent, a besoin du consentement de notre liberté : « on devient comme le fils de Dieu »⁶⁰. La « supériorité » (*Übermacht*) de l'être – où Heidegger, après son tournant, ainsi que dans toutes ses publications d'après la Seconde guerre mondiale, a vu *le sacré* (terme muni de son article allemand neutre, « *das* ») – Levinas la trouve dans « l'assignation »⁶¹ « à répondre à cette exigence du salut ». Dans cette « exigence consiste [...] l'essence du temps »⁶².

Pourtant « le salut » ne peut jamais advenir qu'entre autrui et moi, nous qui sommes mutuellement redevables de notre être-soi-même et qui nous « pardonnons » ainsi l'un à l'autre en un sens qui devance toute faute morale.

Dans *De l'existence à l'existant*, élaboré immédiatement après la Seconde Guerre mondiale, Levinas nommera cette prise de conscience « sagesse de l'amour au service de l'amour » – mais nous la trouvons pourtant toute prête dans les *Carnets* du prisonnier du Stalag 1492 : « Avec le temps le pardon devient la structure même de l'être ». « Le pardon » – et non point le souci. « C'est autre chose que le devenir hégélien, bergsonien et heideggérien »⁶³.

La question de l'être qui éclôt dans le « mal de la solitude n'est pas le fait d'un être se trouvant mal dans le monde ; mais le mal du fait même de l'être – auquel on ne peut remédier par un être plus complet, mais par le salut. Salut n'est pas l'être »⁶⁴.

Ce « désir du salut » au sein des événements de l'histoire, entre être-là humain mortel et être-là humain et mortel d'autrui, constitue la « *felix culpa* »⁶⁵, qui fonde l'être-là humain pour la mort dans la temporalisation de son humanité. Cette faute originelle est toutefois une et commune à tous les hommes, mais plus particulièrement une et commune aux Juifs et aux Chrétiens.

59. *Notes philosophiques diverses*, p. 240.

60. *Carnets de captivité*, p. 180.

61. Pour comprendre ce terme d'assignation, voir dans les écrits plus tardifs, *En découvrant l'existence avec Husserl et Heidegger*, 3^e éd., Paris, Vrin, 1974, p. 213 et 215.

62. *De l'existence à l'existant*, p. 157.

63. *Carnets de captivité*, p. 134.

64. *Ibid.*, p. 52.

65. Dans les *Carnets*, Levinas lie couramment ce rapport fondamental, dans lequel l'être-là mortel se trouve dans l'humanité de sa temporalisation, avec cette formule dont la source historique est l'hymne de Pâques, « *Exultet* ». Pour comprendre ce que veut dire par là Levinas, voir *Carnets de captivité*, p. 71, 72, 78, 81, 173, 175 et 186. Voir aussi p. 176 : « [...] *felix culpa* – qui est la notion que je prétends réhabiliter ».

Corollaire

Ce qui, dans la réception de Heidegger et la discussion de sa pensée, eut lieu à Fribourg durant la première décennie qui suivit la Seconde Guerre mondiale, sous la direction, en particulier de Max Müller mais aussi de Bernhard Welte, et joua un grand rôle dans la question de la connexion entre l'herméneutique heideggérienne de la question de l'être et une théologie se concevant comme herméneutique d'un être-là biblique et chrétien – ce fut le concept de « différence théologique ». Cela remonte à une lettre de Heidegger datant de l'année 1947 à Max Müller, dans laquelle Heidegger écrit que dans sa première version de la troisième partie d'*Être et Temps*, intitulée *Temps et Être*, se trouvait, outre la différence ontologique – autrement dit la différence transcendantale – entre être et étant, une distinction établissant une « différence théologique (transcendante) » entre l'être et Dieu⁶⁶. Dans les cours de Heidegger du semestre d'été 1927, *Die Grundprobleme der Phänomenologie* (*Gesamtausgabe* 24), qui constituent la deuxième version de la troisième partie d'*Être et Temps*, cette indication concernant la « différence théologique » manque, d'ailleurs⁶⁷.

Dans la discussion de Fribourg, ainsi que dans les entretiens qui eurent lieu à Fribourg jusqu'à sa mort, cette question d'une distinction possible entre différence théologique et différence ontologique ne fut malheureusement pas poursuivie plus avant. Notons en tout cas la position du théologien, et philosophe de la religion, Bernhard Welte.

Welte partit du fait que la question de « l'être » représentait justement, d'un point de vue phénoménologique, une *question ouverte* à l'intérieur de la question de l'être, question qui s'ouvre au sein de la différence ontologique et au-delà d'elle. Il prit comme point de départ la différence ontologique, et ce qui, dans les interprétations heideggériennes de Hölderlin ainsi que dans sa *Lettre sur l'Humanisme*, se montre au sein de l'être comme sacré. Il se trouve qu'il a fait de cette « différence de salut », ainsi que de l'objection qu'elle constitue envers l'histoire factuelle et existentielle, un thème pour sa pensée. Cela avait déjà eu lieu dans son cours pour le congrès de Fribourg, *Dies universitatis*, du semestre d'hiver 1948-1949 : *Das Heilige in der Welt*

66. M. Heidegger, *Brief an Max Müller* du 4 novembre 1947, in *Briefe an Max Müller und andere Dokumente*, Fribourg – Munich, Karl Alber Verlag, 2003, p. 15. Levinas fait référence à Max Müller dans les *Notes philosophiques diverses*, p. 362 – et les éditeurs (p. 497) supputent avec raison que Levinas avait sous les yeux l'écrit de cet auteur : *Existenzphilosophie im geistigen Leben der Gegenwart*, Heidelberg, Kerle, 1949 (*La philosophie de l'existence dans la vie spirituelle d'aujourd'hui*).

67. Je remercie mon collègue Friedrich Wilhelm von Herrmann de m'avoir fourni cette indication.

und das christliche Heil (Le Sacré dans le Monde et le Salut chrétien), ainsi qu'en 1966 dans l'important ouvrage de Welte : *Heilsverständnis. Philosophische Untersuchungen einiger Voraussetzungen zum Verständnis des Christentums (Comprendre le salut. Recherches philosophiques de quelques présupposés pour contribuer à la compréhension du christianisme)*. Et cela se produisit une fois encore, en 1977, dans l'essai intitulé *Heilsverständnis und Heilsdifferenz (Compréhension du salut et différence de salut)*⁶⁸.

Le principe de Welte est de prendre le chemin du transcendant même, en choisissant la question de l'être qui se pose pour l'être-là au sein de la différence ontologique. Il choisit cette voie et non point le chemin qui part de l'événement, pour constituer une histoire humaine dans son humanité – à savoir l'événement de la responsabilité et de l'espérance du « salut »⁶⁹ qui s'y montre et qui conduit à une infinité – salut qui, à chaque instant de l'histoire, peut donc devenir présent à l'instant même.

Rien ne force ces deux chemins à s'exclure réciproquement.

Bernhard CASPER

Université de Fribourg-en-Brisgau

traduction Michèle Delale

68. B. Welte, *Gesammelte Schriften*, Band IV / 1, *Hermeneutik des Christlichen*, Fribourg, Herder, 2006, p. 230-271, 19-193 et 296-306.

69. Nous ne faisons que mentionner en marge la différence entre le champ sémantique du mot allemand « *Heil* », qui a son origine dans le grec *holon* (voir en anglais : *whole*) et son correspondant gallo-romain « *salut* ». Pour la compréhension hébraïque du mot « salut » (*hail*) l'idée directrice qui en imprégna la signification put être celle de *libération*.